# 17

# Islam, autorité religieuse et sphère publique en Côte d'Ivoire

## La figure emblématique du cheikh Aboubacar Fofana

*Marie* MIRAN-GUYON[*]
*El Hadj Moussa* TOURÉ[**]

Le 25 avril 2006, El Hadj Aboubacar Fofana, imam de la mosquée d'Aghien à Abidjan, était élevé *in absentia* au rang de *cheikh al-aïma* – « cheikh des imams » et « guide spirituel de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire » – par décision consensuelle du Conseil supérieur des imams (COSIM), organe indépendant représentant une forte majorité d'imams dans le pays. Succédant à Anzoumana Konaté, décédé en septembre de l'année précédente, cheikh Fofana devenait ainsi la plus haute autorité religieuse islamique à l'échelle nationale. Fofana vivait alors depuis quatre ans aux États-Unis, où il s'était trouvé séjourner quand éclata

[*] *Centre d'études africaines, École des hautes études en sciences sociales.*
Marie.Miran@ehess.fr

[**] *El Hadj Moussa Touré, décédé prématurément un vendredi de Ramadan 2010, fut l'un des premiers et des plus proches disciples d'Aboubacar Fofana (il fut par ailleurs membre fondateur de la Communauté musulmane de la Riviera ou CMR, voir Miran, 2006). Aux dires mêmes du cheikh Fofana, Touré n'incarnait rien moins que sa propre mémoire – depuis leur rencontre en 1972. Leur amitié et leur collaboration furent indéfectibles. Au moment de sa mort, El Hadj Touré occupait le poste influent de « chef de cabinet du cheikh al-aïma ». Le projet d'écrire un livre sur l'imam Fofana est né en dialogue avec Moussa, qui y tenait au moins autant que moi pour toutes sortes de raisons. Cet article, qu'il a eu le temps de corriger avec l'inflexible minutie qui était la sienne, est un premier rendu de notre travail en commun : il lui est dédié (Que la terre te soit légère !). Pour leur généreuse disponibilité sur ce projet, ma reconnaissance s'adresse aussi au cheikh Aboubacar Fofana (rencontré pour la première fois en 1996), aux imams Djiguiba Cissé, Karamoko Diakité, Ousmane Diakité, Bachir Ouattara, Moustapha Soumahoro et Mamadou Touré, ainsi qu'à Ibrahim Sy Savané et, à la CMR, à Moussa Diarra et à Moussa Konaté.*

la rébellion de septembre 2002. L'enlisement de la crise et la persistance de menaces physiques à son encontre contraignirent à l'exil politique celui que le grand public connaissait surtout comme un irréductible pourfendeur des dérives anti-républicaines des régimes post-houphouëtistes et que la doxa patriotique dépeignait comme un dangereux radical[1].

Le 25 octobre 2006, à la fin du Ramadan, six mois après sa nomination, Aboubacar Fofana rentrait définitivement à Abidjan, avec pour mission de guider sa communauté jusque dans sa contribution au développement de la paix et de l'unité nationales[2]. Drapé d'un boubou blanc, coiffé d'une chéchia rouge, cheikh Fofana fut accueilli en grande pompe à sa descente d'avion par ses proches disciples et de nombreux dignitaires musulmans, puis escorté sous protection militaire jusqu'à sa mosquée par une haie humaine de fidèles en liesse, hommes et femmes, jeunes pour la plupart, exultant leur ferveur religieuse par la prière et le chant. Quoique désorienté par cette vénération, Fofana accéda à l'invitation de communier avec ses fidèles, debout dans son 4x4 décapotable. La foule ayant largement suivi le mot d'ordre relayé par la radio islamique Al Bayane de se vêtir en blanc, la presse nationale souligna l'éclat immaculé du « retour triomphal » du cheikh[3]. De fait, c'était là une manifestation islamique inédite par sa chorégraphie urbaine et sa visibilité dans l'espace public ivoirien.

Les démonstrations d'allégeance à l'autorité du nouveau *cheikh al-aïma* se multiplièrent dans les jours et les mois qui suivirent. Le premier vendredi, de nombreux imams désertèrent leur mosquée pour écouter le sermon de Fofana à Aghien, qui prit « l'allure d'un lieu de pèlerinage »[4]. Le lendemain, le COSIM organisa une « cérémonie d'hommage au cheikh » à la grande mosquée de la Riviera Golf, en présence de chefs religieux et de responsables communautaires de toutes obédiences islamiques, incluant des soufis (dont diverses branches tidjanies), des sunnites (aussi appelés wahhabites ou salafistes) et des chi'ites duodécimains[5].

1. Le « marabout des insurgés » selon la rhétorique de diabolisation de l'autre du quotidien *Le Matin d'Abidjan*, 30 octobre 2006.

2. Cet article ne couvre que la période précédant la crise post-électorale née du 28 novembre 2010, laquelle a plongé le pays en général, et la communauté musulmane tout particulièrement, dans les plus sombres heures de son histoire.

3. Voir par exemple *L'intelligent d'Abidjan*, 26 octobre 2006.

4. *Nord Sud*, 28 octobre 2006. Le journal retranscrit l'intégralité du sermon du cheikh.

5. Dans le rang des quelques imams dont l'absence fut remarquée ce jour-là : El Hadj Idriss Koudouss Koné, alors président du Conseil national islamique (CNI), organe « laïc » du COSIM. Il avait âprement convoité le poste de *cheikh al-aïma* et pour tenter de rivaliser avec lui, s'affubla plus tard du titre de *cheikh ul-islam* (titres inédits en contexte ivoirien pouvant révéler un processus s'apparentant à une

L'assemblée rappela la légitimité historique d'Aboubacar Fofana, « concepteur et principal architecte du réformisme en Côte d'Ivoire »[6], en saluant le charisme, l'indéfectible pugnacité et le vaste savoir théologique, spirituel et séculier du militant prédicateur devenu éveilleur de consciences, meneur d'hommes, maître à penser. Fofana prononça à cette occasion un long discours programmatique. Près de 300 imams des quatre coins de la Côte d'Ivoire, 28 imams venus de l'étranger et le Premier ministre Guillaume Soro, représentant le nouveau gouvernement d'unité nationale, assistèrent, en avril 2007, à son intronisation officielle, moment fort du deuxième congrès national du COSIM consacré à la réflexion sur « le rôle des imams dans la reconstruction de la nation »[7]. Des DVD de tous ces événements trouvèrent ensuite leur place sur les étals de diverses librairies islamiques.

Au-delà des élites, le *cheikh al-aïma* fut encore fervemment plébiscité par un large public musulman. Dans l'imaginaire populaire, quelles qu'aient été les réserves exprimées par Fofana, le cheikh apparaissait en effet auréolé par la mystique de la *hijra* (émigration ou exil dans la tradition coranique) et comme porteur de la *baraka* (bénédiction ou miséricorde) que Dieu réserve à ses *awliya* (sg. *wali*, ami ou élu de Dieu). L'engouement pour le cheikh dépassait ainsi le respect dû à sa fonction : beaucoup le voyaient comme un homme providentiel venu guider les siens dans une conjoncture historique difficile[8]. Peu savaient pourtant que l'homme, dont la réputation fut longtemps d'être un sunnite proche de l'orthodoxie scripturaire, était devenu disciple, puis chef spirituel de la Qadiriyya. Au cours de la première année qui suivit son retour, le domicile de Fofana fut le théâtre d'un défilé spontané continu de délégations d'associations, de communautés et d'individus musulmans (ainsi, par ailleurs, que de représentants d'autres confessions et de la société civile) venus lui témoigner hommage et obéissance. Lors des tournées du cheikh aux quatre coins du pays, dans le Sud ex-loyaliste comme dans le Nord ex-rebelle, la population lui réserva un accueil exalté, reproduisant dans les villes de province les scènes abidjanaises de son retour d'exil.

---

« cléricalisation » de l'islam). Koudouss se rangea par la suite, bon gré mal gré, sous l'autorité de Fofana. Le petit groupe des imams les plus critiques vis-à-vis du COSIM et de son nouveau cheikh était proche du régime de Laurent Gbagbo. En dépit de sa visibilité médiatique, son poids social était relativement faible.

6. *Nord Sud*, 30 octobre 2006. Voir aussi le feuillet produit pour la cérémonie, intitulé *Paroles du Cheikh*.

7. Voir par exemple *Notre Voie*, 19 avril 2007.

8. Ce parallèle entre l'émergence du chef musulman, les attentes de son « public » et la « maturation » des circonstances sociopolitiques fait écho aux analyses d'inspiration wéberienne proposées par Cruise O'Brien et Coulon (1988) sur le charisme en Afrique musulmane.

Cet article se propose d'explorer les transformations de la guidance islamique en Côte d'Ivoire à travers le cas singulier mais ô combien emblématique du cheick des imams ivoiriens, Aboubacar Fofana. Le parti a été pris de décliner un fil biographique et chronologique pour mieux restituer les diverses facettes de son autorité protéiforme, à la fois religieuse et extra-religieuse. Deux interrogations ont en outre été privilégiées de manière entrelacée. Avec une attention particulière pour le chevauchement des catégories, la première questionne les fondements et le(s) type(s) d'autorité morale et religieuse que représente le cheikh Fofana, en écho aux études pluridisciplinaires consacrées aux profondes mutations de l'autorité islamique dans le monde musulman contemporain, depuis l'émergence de nouveaux intellectuels musulmans jusqu'à la redéfinition du rôle traditionnel des *oulémas* (sg. *alim*, spécialistes des sciences religieuses ou gardiens de la tradition islamique)[9]. Inspirée par les travaux sur l'interface entre islam et espaces publics (trans)nationaux[10], la deuxième interrogation se penche plus spécifiquement sur le rôle public d'Aboubacar Fofana. Elle met en perspective la contribution de ce dernier aux processus complexes de « déprivatisation »[11] de l'islam en Côte d'Ivoire et d'émergence d'un « islam public »[12] qui conteste les frontières d'inclusion et d'exclusion de la sphère publique ivoirienne et revendique sa participation pleine et égalitaire aux débats nationaux sur le bien commun et les normes consensuelles de l'ordre civique.

## Le cours du militant islamique

### *Origines : « une étoile née de rien »*[13]

Les parents d'Aboubacar Fofana étaient des Malinké (Nafana) originaires du village de Tiékorodougou dans la région d'Odienné, au Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire. La mémoire locale retient que le peuple nafana sortit exsangue du passage de Samory Touré à la fin du XIX[e] siècle. Le

9. Voir par exemple Zaman (2002), Gaborieau et Zeghal (2004), Cohen, Joncheray et Luizard (2004), Roussillon (2005), Krämer et Schmidtke (2006), Turner (2007) et Zeghal (2008).

10. Par exemple Casanova (1994), Göle (2002), Hoexter, Eisenstadt et Levtzion (2002), Esposito et Burgat (2003), Salvatore et Eickelman (2004), Salvatore et LeVine (2005) et Salvatore (2007).

11. Au sens où l'emploie par exemple Hann (2000).

12. Expression tirée de l'anglais *Public Islam*. La traduction française est reprise de Göle (2005).

13. L'expression est de Moussa Touré.

développement économique du Sud de la colonie dans la première moitié du XX^e^ siècle favorisa les migrations, dont celle des parents de Fofana qui vinrent s'installer à Abidjan à la fin des années 1930 pour pratiquer le *dioulaya* (commerce ambulant). C'est dans le quartier d'Adjamé que naquit Aboubacar (Boicary) Fofana le 21 février 1943. Des cinq grandes familles originaires du Nord qui y résidaient, les Fofana étaient les plus pauvres. Quand, pour désenclaver le quartier, un plan d'urbanisme prévit le percement d'une artère, leur logement fut de ceux qui furent démolis. La famille déménagea alors à Bromakoté (« Je ne peux pas faire autrement » en dioula) dans la grande cour commune d'un oncle.

La famille du cheikh était pieuse, mais sans pedigree maraboutique et, qui plus est, peu instruite en islam. C'est le jeune Fofana lui-même, s'étant très tôt découvert une vocation de prédicateur, qui initia son père et ses proches à la lecture et aux enseignements du Coran. Il avait d'abord été confié à un maître à Abidjan, originaire du Ouorodougou, qui lui apprit l'alphabet arabe. Conscient des talents de son fils, et alors que son aîné était envoyé à l'école française comme la plupart des enfants du quartier, son père inscrivit ensuite Fofana à l'école « par terre » d'El Hadj Sidik Touré, Malien originaire de Ségou. C'était en 1952, et l'école, ou *majlis*, fonctionnait selon le système coranique traditionnel. Fofana reçut l'éducation d'un *talibé* ou *karamoko den* (élève coranique), inculquant une discipline physique autant que religieuse particulièrement rigoureuse. Adjamé n'était encore qu'incomplètement urbanisée ; outre la mémorisation du Coran, les tâches de l'élève consistaient aussi en travaux de ramassage du bois en brousse pour la femme de son maître et en travaux des champs pour sa mère, qui vendait des feuilles pour envelopper le manioc et les galettes *ngomi* au marché. Ces années ont fait germer chez Fofana une mentalité de *talibé* dont il ne s'est jamais départi, prônant la maîtrise de soi, l'abnégation, l'humilité, l'endurance, etc., à même de fortifier le croyant face aux défis et aux aspérités de la vie. De fait, dans le contexte de la crise ivoirienne actuelle, cheikh Fofana en appelle désormais à la réintroduction dans l'éducation islamique de cette dimension spirituelle, dont aurait fait son deuil, de façon dommageable, l'école réformée de type médersa.

Vers 1957, Sidik Touré rallia ce que le vocable de l'époque appela « wahhabisme »[14] et la direction de la section ivoirienne de l'Union culturelle musulmane (UCM, fondée par Cheikh Touré à Dakar). Son

14. Dans les années 1950-1960, le mouvement ouest-africain dit « wahhabite » (plus tard *Ahl al-Sunna*) n'est pas encore empreint du dogmatisme idéologique que devait exporter l'Arabie saoudite à partir des années 1970 avec la toute puissance financière de sa manne pétrolière. Merci à Amara Bamba pour cette remarque. Sur le wahhabisme historique en contexte ouest-africain, voir Kaba (1974).

institution fut alors transformée en une école franco-arabe, la *madrasa sunniyya*. Cela ne posa pas de problème particulier à la famille, ni à l'élève Fofana, qui fut influencé par la doctrine et les rites wahhabites mais sans préjuger d'engagement dogmatique exclusif. Cela posa d'autant moins de problème que la médersa n'ayant pas eu accès à des ouvrages de stricte obédience hanbalite – lesquels ne furent introduits sur le marché scolaire ivoirien qu'après le tournant des années 1970 – les livres classiques en sciences religieuses qui s'enseignaient dans toute l'Afrique de l'Ouest continuaient d'y figurer au programme. Fofana termina le cycle primaire en 1958, puis le cycle secondaire en 1963. Il maîtrisait alors le *tafsir* (exégèse du Coran) en dioula et, entre autres ouvrages de *fiqh* (droit) malékite, la *Risala* d'Abdallah ibn Abizayd al-Qayrawani, le *Lakhdari* d'Abd al-Rahman al-Akhdari al-Qayrawani, le *Kitab al-Muwatta* de l'imam Malik et le *Mukhtasar f-il furu'* de Khalil ibn Ishaq. Ces détails sont importants. Ils expliquent pourquoi Aboubacar Fofana a toujours su se faire entendre du public musulman dit « traditionaliste », à savoir, schématiquement, des vieux imams et cheikhs dioula, qui se retrouvent dans ses références aux livres malékites, ainsi que d'une majorité de musulmans provinciaux dioulaphones qui partagent sa mentalité de *talibé*.

### *Double formation en Égypte : sciences religieuses et sciences économiques*

Pour poursuivre ses études islamiques et par goût de l'aventure – « *Misr*, l'Égypte, c'était le rêve de tous les arabisants, comme Paris pour les francophones ! »[15] – Aboubacar Fofana partit au Caire au départ du Ghana, où il avait pu bénéficier d'une bourse de l'ambassade d'Égypte, en déclinant une bourse de l'Arabie saoudite. C'était en 1963, Fofana avait 20 ans. Avant de partir, son père lui dit une phrase dont la résonance le tint à l'abri de l'écueil des doutes : « C'est sur toi que nous comptons pour être sauvés ». Cette phrase du père résumait le sens de la mission qu'il allait progressivement faire sien, après un temps d'immersion séculière dans la société urbaine cairote.

À l'Institut al-Azhar, Fofana fut placé en classe de 3[e] pour améliorer son arabe. Il étudia aussi la théologie, mais sa déception fut que les professeurs en la matière étaient les plus insipides et les moins captivants (on ne sait pas si la situation reflétait la récente nationalisation de l'université al-Azhar par le régime Nasser) (Zeghal, 1996). Sa bourse s'élevait à 5 000 francs CFA par mois ; il vivait modestement en cité

15. Entretien avec Aboubacar Fofana, Abidjan, 5 janvier 2008.

universitaire. Au bout de trois ans, il réussit le concours d'entrée au lycée d'État Hussein, où il obtint son baccalauréat.

Fofana s'inscrivit ensuite en licence de sciences économiques à la faculté de commerce de l'université du Caire (*Jāma'at al-Qāhirah*), dont l'image publique – plus moderne, profane, occidentale – contrastait fortement avec celle d'al-Azhar. Ce changement d'orientation était un choix délibéré. Dans la perspective du retour au pays, Fofana voulait montrer, par son exemple, qu'il n'était pas contradictoire d'être à la fois savant en théologie et en sciences séculières. Il ambitionnait aussi de servir non seulement sa communauté de foi mais encore son pays dans son entreprise de développement. Il lui tenait surtout profondément à cœur de devenir autonome financièrement, autant par souci de ne pas être un poids pour les autres et d'aider sa famille que pour préserver sa liberté envers et contre tout appât à la cooptation. Même les plus farouches critiques de Fofana le créditent pour avoir su préserver son intégrité, tant financière qu'intellectuelle.

Parallèlement à ses études, Aboubacar Fofana s'engagea dans le militantisme syndical. Il fut président de la section égyptienne de l'Union nationale des élèves et étudiants de Côte d'Ivoire (UNEECI), association laïque au titre de laquelle il rentra plusieurs fois à Abidjan. Dans le contexte de ces activités et pour mieux préparer sa réinsertion socioprofessionnelle au pays, il eut l'initiative de s'inscrire en cours de français au Centre culturel français du Caire. Fofana animait aussi une association d'étudiants subsahariens de l'université du Caire. Une année, réclamant de meilleures conditions matérielles d'études, ces étudiants déclenchèrent une grève qui paralysa le campus. La police s'abstint d'intervenir et le calme revint. Plus tard cependant, avec l'intention d'expulser les meneurs du pays, elle opéra une rafle à laquelle Fofana échappa de justesse pour avoir déménagé la veille du campus en ville. Avec le recul, Fofana jugeait l'action de son association plutôt présomptueuse… L'époque était au romantisme révolutionnaire et le tempérament du jeune Fofana immanquablement fougueux et passionné.

À côté de ses études commerciales et de ses activités syndicales, Fofana mûrit ses connaissances et son engagement religieux. Avide de savoir, il se forma pour l'essentiel en autodidacte, achetant journaux et livres avec une prédilection pour les écrits traitant de la question de l'islam dans le monde contemporain, inaugurant ainsi une tendance qu'il suivit toute sa vie. Ainsi découvrit-il, entre autres auteurs, les Égyptiens Hasan al-Banna, Mohammed Abduh, Sayyid Qutb et le cheikh Yusuf al-Qaradawi, l'Algérien Malek Bennabi, le Syrien Said Hawwa et les Indiens Abu Ala Mawdudi et Cheikh Abu al-Hassan an-Nadawi. Si

Fofana n'a jamais écrit, il n'a cessé d'être un lecteur assidu, comme nombre de « nouveaux intellectuels » musulmans.

Fofana précise n'avoir pas eu de contact personnel avec le mouvement des Frères musulmans, alors dans la clandestinité, par précaution face au risque d'expulsion. Mais outre qu'il fut nourri par certaines de leurs idées, il assista à l'occasion à certains de leurs prêches et fut positivement impressionné par leur style rénové et dynamique de prédication[16]. Avec le temps, Fofana se rapprocha d'un petit cercle d'amis africains qu'unissait leur profond attachement à l'islam. Ces amis étaient pour la plupart Sénégalais. En faisait partie cheikh Karamba. Ensemble, ils prêtèrent serment de rentrer chacun dans leur pays respectif pour faire avancer la cause de l'islam. C'est ainsi que Fofana renonça à une bourse pour continuer ses études au Canada et rentra définitivement à Abidjan en 1972, diplôme en poche, après neuf ans de séjour égyptien.

### *Émergence d'une figure de proue sur le terrain ivoirien du militantisme islamique*

En 1972, Abou Doumbia, nouveau PDG de la Société ivoirienne de banque (SIB), recruta Aboubacar Fofana et un autre diplômé arabisant (Mamadou Traoré, que Fofana avait connu en Égypte, aujourd'hui imam de la mosquée de la Riviera Golf), ce qui était plutôt inhabituel dans le contexte de forte occidentalisation de l'État houphouëtiste à l'époque. Fofana fit toute sa carrière au siège de la SIB à Abidjan, exception faite de quatre années passées à Bouaké au début des années 1980. En dépit de l'ampleur grandissante de ses engagements islamiques, Fofana ne leur sacrifia jamais ses activités professionnelles[17]. Quand il prit sa retraite en 2000, il avait gravi les échelons de la hiérarchie et occupait, depuis quinze ans, le poste de directeur des ressources humaines et du personnel. Côté vie privée, Fofana se maria à son retour du Caire à une jeune femme d'Adjamé, dont il eut son seul enfant, une fille, et dont il divorça par la suite. Il avait pris une seconde épouse en 1990.

Dès 1972, Aboubacar Fofana se dévoua corps et âme à la prédication islamique, finançant lui-même ses déplacements et ses activités. Son combat visait à provoquer, chez les musulmans, une prise de conscience de leur islamité et, partant, une revivification de leur foi. Il approcha d'abord en vain ses amis d'enfance à Adjamé, qui s'étaient organisés en

16. Chérif Ousmane Haïdara, leader du mouvement *Ançar Dine* au Mali, affiche ouvertement, pour sa part, avoir tenté d'imiter un grand prédicateur des Frères musulmans, le cheikh `Abd Al-Hamîd Kishk (Soares, 2004, p. 218-219).

17. Entretien avec Abou Doumbia, Abidjan, 15 septembre 2005.

des fraternités de loisirs dont un « Club Matignon ». Sans plus de succès, il tenta ensuite de convaincre les enseignants des médersas de la nécessité de repenser et d'uniformiser le programme de leurs enseignements : ceux-là pensèrent plutôt qu'il visait à sa promotion personnelle. Après le public dioulaphone et arabisant, c'est finalement auprès des élèves et des étudiants francophones scolarisés dans le système officiel laïc, dont les connaissances islamiques étaient lacunaires mais dont l'appétit d'interroger la pertinence de l'islam dans la modernité était sans égal, que Fofana rencontra finalement le milieu socioculturel qui permit à sa prédication de prendre lentement toute son ampleur. Auprès des jeunes francophones, Fofana élargit le registre de ses lectures aux sujets profanes, avec un intérêt particulier pour les livres sur la politique (il lut Karl Marx à cette époque) et sur l'histoire ivoirienne et africaine, notamment coloniale.

Fofana n'était pas le seul acteur de ce nouveau militantisme islamique. Avec le recul cependant, nombreux sont ceux qui lui attribuent l'impulsion novatrice, la conception stratégique et la coordination du mouvement intellectuel et associatif qui domine aujourd'hui la scène islamique nationale. Les rencontres-débats avec les jeunes musulmans francophones avaient été lancées dans le quartier de Koumassi à l'école franco-arabe de Mohammed Lamine Kaba, Guinéen d'orientation sunnite, que Fofana avait connu en Égypte et qu'il avait convaincu de renoncer à un poste à l'ambassade d'Arabie Saoudite à Bamako pour œuvrer aux progrès de l'islam à Abidjan. Après un transfert temporaire au domicile même de Fofana à Adjamé, les activités du groupe furent relogées en 1976 dans le nouveau bâtiment du Centre culturel musulman de Williamsville qu'avait financé un riche commerçant sunnite. Kaba assurait la direction de ce centre, qui devint la plus grande médersa d'Abidjan ainsi qu'un « centre de formation religieuse doctrinale destiné aux intellectuels » (Koffi, 1985 : 20)[18]. Pour animer les activités de Williamsville au succès grandissant, Fofana servit encore d'intermédiaire pour recruter une poignée d'enseignants et de conférenciers, dont Tidjane Ba. Cheikh tidjani malien proche de Cheikh Touré et de Sidik Touré de l'UCM, Tidjane Ba avait mené, dès 1957, à Treichville, des activités de réforme islamique[19], ensuite interrompues par manque de moyens[20]. Kaba, Ba et Fofana – ce dernier assurant, en médiateur, la cohésion de leur association par-delà certains points minorés de divergence dogmatique – formèrent ensemble un trio influent d'infatigables prédicateurs

18. Kaba prit ses distances du mouvement réformiste vers la fin des années 1980.

19. « Réforme » islamique ou ci-après « réformisme » au sens d'*islah* et *tajdid* : voir Voll (1983) et Loimeier (2003).

20. Sur Tidjane Ba, voir Miran (2000). Premier imam de la mosquée de la Riviera Golf, Ba est décédé en 2001.

réformistes, répondant à Abidjan puis sur tout le territoire national à l'appel de la jeunesse musulmane dans un nombre croissant d'écoles publiques et, dans le sillon du concile Vatican II, d'écoles catholiques. À partir de 1977, tous trois servirent encore d'invités permanents des émissions islamiques hebdomadaires à la télévision nationale, initiées et animées par le journaliste et disciple de Williamsville Souleymane Doumbia. Fofana fut, en outre, le directeur de publication d'un magazine islamique de parution intermittente, *Allahou Akbar*.

L'une des particularités d'Aboubacar Fofana a été son ambition pérenne de servir de courroie de transmission entre les forces vives de la société musulmane ivoirienne, en proie à des cloisonnements et à des divisions de nature ethnico-nationaliste, générationnelle ou doctrinaire, pour cristalliser son unité (ou idéal d'unité, sans laminer sa diversité) et sa force de cohésion. Dès son retour du Caire et pendant plus de dix ans, Fofana développa un genre inédit de causerie sur l'islam sous la forme de pré-sermons du vendredi, conçus pour sensibiliser le public musulman « traditionaliste » et, majoritairement, dioula ivoirien de la mosquée centrale d'Adjamé – la plus monumentale d'Abidjan (jusqu'à la construction de la mosquée de la Riviera Golf à la fin des années 1980) et celle où priaient alors certains des plus hauts responsables musulmans de l'État. Dans le même temps, Fofana s'engagea dans la mouvance dite wahhabite, forte d'un contingent non négligeable de ressortissants étrangers et de nouveaux convertis. Lui-même avait acquis une fine connaissance de la pensée d'Ibn Taymiyya et de Mohammed ibn Abd al-Wahhab. Quand l'Association des musulmans orthodoxes (plus tard sunnites) de Côte d'Ivoire ou AMOCI fut créée en 1976, Fofana figurait dans le bureau national en qualité de « chargé de l'enseignement » aux côtés de Kaba[21]. Quand il apparut que son message ne portait pas, dans un contexte de querelles continues avec les « traditionalistes » et, à partir de 1981, de violentes divisions internes, il quitta définitivement l'AMOCI et se désengagea ouvertement de la voie salafiste.

Vers la fin des années 1970, Fofana commença un lent cheminement spirituel dans la voie qadiri, à laquelle il fut plus tard initié par son maître et ami du Caire, cheikh Karamba, aujourd'hui basé en Gambie. Il (re)lut Al-Ghazali, Ibn al-Arabi et d'autres maîtres soufis. Mais Fofana confina strictement son affiliation spirituelle à la sphère privée, excluant jusqu'à ce jour toute démonstration ou prosélytisme « sectaire » sur la scène communautaire et dans l'espace public national. Il y a là toute la différence entre l'islam privé et l'islam public du cheikh, même si, forcément,

21. Archives du ministère ivoirien de l'Intérieur, arrêté n° 1061/INT/AT/AG/1 portant autorisation de création de l'AMOCI, 28 mai 1976.

il cumule les différentes légitimités. Dans la communauté musulmane, legs des années de proximité au salafisme, sa réputation de « dur », de dogmatique défendant le primat des textes, n'en est pas moins restée longtemps attachée à son personnage. Cette image reflétait aussi le franc-parler de ses dénonciations à l'encontre de toutes sortes de travers moraux dans le comportement des musulmans, incluant le tribalisme, la corruption, les conflits de personnes, l'adultère, etc.

Fofana participa par ailleurs au dialogue dit islamo-chrétien, initié en 1970 par la hiérarchie catholique et surtout animé par son clergé expatrié européen. Épinglant les réserves des prêtres ivoiriens, il garda toutefois ses distances critiques.

À compter du début des années 1980, Fofana investit tous ses efforts dans la mouvance réformiste, portée à l'origine par la jeunesse musulmane francophone, puis par les cadres et intellectuels, et finalement, en partie, grâce au mouvement de rassemblement intra-musulman qu'il avait personnellement impulsé, par une majorité démographique de chefs religieux et de militants musulmans du pays. Bien qu'il n'en fît pas partie ni n'interférât dans l'autonomie des membres, il joua un rôle décisif dans la création de plusieurs associations, dont l'importante Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI, 1975), la Ligue islamique des prédicateurs de Côte d'Ivoire (LIPCI, 1988) et l'Association des jeunes musulmans de Côte d'Ivoire (AJMCI, 1992). Quand le groupe de Williamsville se déplaça vers le nouveau quartier résidentiel de la Riviera en 1982, Fofana demeura son principal encadreur spirituel aux côtés de Tidjane Ba. Il contribua à former de nombreux disciples, qui se prévalent aujourd'hui d'une filiation symbolique forte au cheikh Fofana, et sont devenus, pour beaucoup, imams à Abidjan ou en province et, pour certains, ailleurs en Afrique de l'Ouest et jusqu'aux États-Unis.

Vers 1981, Fofana commença à diriger les prières au campus 2000 de l'université d'Abidjan puis, vers 1987, sur le site de la future mosquée d'Aghien aux Deux Plateaux, dont il devint l'imam en titre en 1990. Jusqu'à son exil, il assura en ce lieu des séances prisées de *tafsir* en français, les samedis après-midi. En 1988, Fofana conçut et mit en place le Conseil supérieur des imams des dix communes d'Abidjan, devenu national au moment de la reconnaissance officielle en 1991. Le COSIM entendait regrouper tous les imams du pays par-delà leurs différences de formation, d'orientation doctrinale et de génération, dans le but de promouvoir un rôle plus central des chefs religieux dans la vie communautaire et nationale. Fofana en fut le premier porte-parole. Ses prédécesseurs au poste, jusqu'alors plutôt honorifique, de *cheikh al-aïma* avaient été choisis en vertu de leur grand âge : tous étaient des « traditionalistes », non francophones, peu versés dans l'aspect gestion de

l'organisation. Fofana joua encore un rôle décisif dans la dynamique qui aboutit à la création du Conseil national islamique (CNI) en 1993. Parce qu'il était en froid avec les autorités politiques, pour ne pas nuire à l'entreprise collective que voulait être le CNI, il déclina d'en assumer la présidence et proposa à sa place Idriss Koudouss Koné, alors peu connu du public musulman.

## Entrée d'Aboubacar Fofana sur la scène publique ivoirienne ou l'invention d'un nouveau rôle : l'imam citoyen

Pendant près de 20 ans, de 1972 jusque vers 1990, l'activisme d'Aboubacar Fofana s'est joué en retrait de l'espace public national, à l'échelle locale, concrète, communautaire : il était alors peu connu du grand public. Cette discrétion reflétait, en creux, l'image passablement condescendante qu'entretenait toujours de l'islam l'opinion publique ivoirienne, y compris dans certains milieux musulmans sécularisés : celle d'une religion folklorique archaïque, confinée aux mosquées et aux marchés, située aux marges de l'État et de la société moderne. Quand Abou Doumbia, le PDG de la SIB, annonça son départ pour le *hadj* en 1979 – fait rare pour un haut cadre de l'État à l'époque – ses confrères s'étonnèrent qu'il puisse considérer « se mêler à ces pouilleux »[22] ! Cette discrétion renvoyait aussi au rôle politique subordonné dans lequel Houphouët-Boigny avait cantonné l'islam. Le Président catholique a entretenu des relations ambiguës et parfois amicales avec les musulmans, mais dictées *in fine* par la cooptation, le contrôle et parfois la répression. Cette subordination fut d'autant plus imposée que l'irruption de l'islam politique sur la scène internationale après 1979 et l'islamisation lente mais continue du pays[23] apparurent comme de possibles menaces. *A contrario*, les relations de l'État avec l'Église catholique étaient, dans l'ensemble, plus organiques, quoique non exemptes de conflits. En témoigne la construction du plus grand édifice chrétien de l'époque contemporaine, la basilique Notre-Dame-de-la-Paix, à Yamoussoukro, don du Président catholique au Vatican. Entre 1981 et 1990, le pape fit trois visites officielles dans un pays qui, par ailleurs, refusait d'établir des relations diplomatiques avec l'Arabie Saoudite[24].

---

22. Entretien avec Abou Doumbia, Abidjan, 15 septembre 2005.
23. Selon le recensement officiel de 1988, l'islam représentait la première religion du pays avec 38,8 % d'adeptes (38,6 % en 1998).
24. Elle furent établies en 1993, peu avant la mort d'Houphouët. Doumbia fut le premier ambassadeur ivoirien en Arabie Saoudite.

La conscience qu'avait Aboubacar Fofana de ce qu'il percevait comme une situation politique défavorable à l'islam en Côte d'Ivoire (qu'il ne faudrait toutefois pas dissocier du manque d'intérêt durable des musulmans pour la chose publique) s'est formée bien avant les années 1980. Son maître Sidik Touré avait, de côté, un petit commerce de livres en arabe. Fofana était chargé de retirer ces livres du Bureau des affaires musulmanes : il y découvrit la censure coloniale. Fofana lui-même date sa prise de conscience politique de 1963, l'année des faux-complots, épisode qui traumatisa profondément les jeunes cadres musulmans dioula originaires du Nord (même si les musulmans et les Dioula ne furent pas les seuls inculpés) (Diarra, 1997 ; Koné, 2003). Militant de l'UNEECI au Caire, il entendit Houphouët dire aux arabisants qu'ils n'entraient pas en ligne de compte dans les projets de développement ivoiriens. Mais c'était la religion, à l'exclusion de la politique, qui était sa priorité à son retour d'Égypte. Jeune cadre prometteur repéré par plusieurs politiciens, il persista dans son refus d'être initié aux rouages de l'État PDCIste, du nom du parti unique au pouvoir (le Parti démocratique de Côte d'Ivoire). Il préserva son indépendance, devenue son signe distinctif. Vers 1978, au moment du lancement à Williamsville du magazine *Allahou Akbar* qui dérangeait le pouvoir par son caractère inédit, Fofana fut questionné par un général français des services de renseignement mis à la disposition de la présidence ivoirienne. Soupçonné peut-être d'être l'un de ces « mauvais marabouts » que la France coloniale aurait jadis surveillé de près, Fofana l'aurait convaincu qu'il ne voulait pas islamiser la Côte d'Ivoire.

Un indice précurseur de l'émergence d'Aboubacar Fofana sur la scène publique est sa participation aux émissions islamiques à la télévision nationale. *Ad hoc* en 1976 puis hebdomadaire à compter de 1977, l'émission ciblait certes, en priorité, le public musulman, mais son souci de présenter une image plus universelle, plus rationnelle et plus attractive de l'islam, en français et dans un style didactique éloquent, s'adressait plus largement à toute la société ivoirienne, y compris non-musulmane ; son taux d'écoute semble d'ailleurs attesté par une petite vague de conversions (Delval, 1980 : 67). Bien que de manière discrète, Fofana et son équipe se positionnaient ainsi implicitement pour la première fois sur l'échiquier étatique national. À noter toutefois que si Fofana est renommé pour ses talents d'orateur – en dioula, en arabe et en français – contribuant au succès de ses émissions (collégiales) télévisées et des enregistrements audio de ses conférences (il n'a jamais écrit), il n'a pas développé le profil d'une star médiatique islamique à la manière d'un Mustafa Mahmud en Égypte (Salvatore, 2000) ou d'un Chérif Haïdara au Mali (Schultze, 2006) : son charisme et son rôle public ne semblent pas consubstantiels d'une articulation aux médias. De fait, son retrait des

ondes à plusieurs reprises et jusqu'à son exil hors d'Afrique n'ont pas entamé, mais plutôt consolidé son autorité et sa popularité. Depuis 2006, il n'apparaît dans les médias islamiques et nationaux que par la couverture que font les journalistes de ses activités.

En 1987, un événement inopiné a constitué une étape décisive du décloisonnement des activités d'Aboubacar Fofana de la scène communautaire vers la sphère nationale. Fofana avait accordé chez lui un entretien à deux catholiques laïcs français, qui, à son insu, en publièrent l'intégralité dans un ouvrage paru à Paris intitulé *Missions. En Afrique, les catholiques face à l'Islam, aux sectes, au Vatican* (Brézault et Clavreuil, 1987)[25]. C'était avant le retour à la démocratie. La liberté d'expression, tout spécialement à l'endroit du pouvoir, était sévèrement limitée. Or dans ce livre Fofana critiquait durement et ouvertement le régime pour ses manquements à la laïcité constitutionnelle, pour sa dérive christianisante et pour l'inégalité de traitement entre l'islam et le christianisme à même de générer des troubles à venir. Il critiquait aussi vertement l'évêque de Bouaké, M[gr] Agré, et plus largement l'Église catholique qu'il pensait peu ouverte à la rencontre avec les musulmans et à un réagencement de la donne religieuse dans le pays.

Le livre n'eut pas grande diffusion mais provoqua une onde de choc. Les autorités politiques et catholiques exigèrent de Fofana qu'il rétracte ses propos et s'excuse publiquement, ce à quoi il se refusa. La diplomatie discrète d'Abou Doumbia, qui approcha le nonce apostolique, aida sans doute. Toujours est-il que Fofana sortit indemne (et pour ses fidèles, grandi) de l'affaire, s'abstenant toutefois de parole publique pendant plusieurs années pour apaiser les tensions. De cet incident date peut-être la conviction d'Aboubacar Fofana que les problèmes soulevés méritaient un combat et qu'il était de sa responsabilité, religieuse autant que citoyenne, de revendiquer et de promouvoir une participation plus égalitaire de l'islam et des musulmans à l'espace public ivoirien, vis-à-vis de l'État et, dans une moindre mesure, vis-à-vis de l'Église[26]. Cet épisode a aussi forgé la réputation de Fofana auprès des services de sécurité, pour qui il était un illuminé, intègre et courageux certes dans ses prises de position, mais irrationnel et irréaliste, ainsi qu'auprès de l'opinion publique, qui voyait en lui un « dur », un radical honnissant les compromis.

Le surgissement de l'islam dans l'espace public ivoirien n'était pas sans précédent. Sans parler de la période coloniale et même précoloniale, les années 1972-1983 d'ouverture politique du régime Houphouët et des booms pétroliers avaient déjà amorcé un mouvement de déprivatisation

25. Les auteurs s'attirèrent aussi les foudres de leurs interlocuteurs catholiques.

26. Sur cet épisode, voir l'entretien de Fofana au journal *Le Patriote*, 27 août 2003.

de l'islam, porté par un foisonnement d'associations islamiques nationales dont faisait partie l'AMOCI des wahhabites. Mais si les diverses associations concoururent à une plus grande visibilité de l'islam, des blocages internes et externes ne permirent pas une remise en cause de la place et du rôle de l'islam dans la société et l'État nationaux[27]. Le positionnement public d'Aboubacar Fofana avait cela de nouveau que ce dernier refusait le jeu de la cooptation politique et financière et prenait directement l'État à partie, en tant que chef religieux et non simple musulman laïc, au nom de l'islam mais aussi des principes fondateurs et des valeurs laïques de l'État. C'est, de fait, en tant qu'imam et porte-parole du Conseil supérieur des imams (officiellement reconnu en 1991) que Fofana fut amené à jouer un rôle civique de premier plan sur la scène ivoirienne. Fofana conjugua dès lors ses activités aux échelles locale et nationale, alternant « micropratiques » et « macropolitique »[28].

En 1991, dans la période d'effervescence précédant le retour à la démocratie, l'armée conduisit une expédition punitive d'une telle violence à l'encontre des étudiants de la cité universitaire de Yopougon qu'Houphouët fut contraint de mettre en place une commission d'enquête, une première dans l'histoire du pays. Ce fut aussi la première fois qu'un chef religieux musulman, en la personne d'Aboubacar Fofana, siégea dans une instance nationale aux côtés d'autres représentants de la société civile[29]. Si les musulmans en tant que groupe religieux (quoique pas forcément en tant que sujets citoyens) restèrent en retrait lors de la transition démocratique, la politique d'ivoirité conduite par le régime d'Henri Konan Bédié après la mort d'Houphouët – perçue, non sans raison, comme étant dirigée contre l'amalgame des nordistes, des Dioula, des musulmans et des étrangers – provoqua d'un seul homme leur opposition résolue[30]. Le COSIM et le CNI n'eurent de cesse de dénoncer collectivement les dérives ethnonationalistes et xénophobes de la politique ivoiritaire[31]. Jusqu'en 2002, Fofana resta celui qui s'exprima le plus en public sur ces questions et en des termes les plus fermes, voire

27. Détails dans Miran, 2006, chap. 4.

28. Dans une dialectique décrite par Göle (2002).

29. Voir *Plume Libre*, n° 1, octobre 1001. La commission conclut à la culpabilité de l'armée, mais aucune sanction ne s'ensuivit. Pour d'aucuns, l'événement marqua le début de la brutalisation progressive du pouvoir et de la société ivoiriens, soit dès avant la mort d'Houphouët, qui recrutait dans le même temps ceux qu'on appelait des « loubards », pour prêter main forte aux forces de sécurité contre certaines vélléités de l'opposition.

30. Sur la crise ivoiritaire, voir *Politique africaine* (2000) et Bouquet (2008).

31. Pour une compilation des discours publics du COSIM et du CNI pour les années 1993-2000, voir *Les Cahiers du CEID*, n° 1, août 2000, et n° 2, septembre 2000.

virulents, au point d'être perçu jusque par les « traditionalistes » comme par trop politique, voire inféodé au parti du Rassemblement des républicains de Côte d'Ivoire (RDR) de l'opposant Alassane Dramane Ouattara. Vers 1995, il poussa à la création de deux ONG islamiques d'utilité publique, SOS Exclusion et Action Justice, pour lutter contre toute forme de discrimination sociale, légale et politique. Après le coup d'État de Robert Gueï qui suscita de brefs espoirs, Fofana fut de ceux qui participèrent, en 2000, à la Commission consultative constitutionnelle et électorale (CCCE), chargée de rédiger une « constitution et des textes qui soient comparables à la Bible ou au Saint Coran, qui soient un phare, un creuset, un symbole garant de l'unité nationale » (Le Pape et Vidal, 2002). Évoquant le risque de « somalisation de la Côte d'Ivoire »[32], Fofana refusa ensuite de cautionner les textes jugés « confligènes » de la nouvelle constitution et du code électoral. Il s'en expliqua, le 11 juin 2000, devant le général Robert Gueï en personne, dans une allocution spontanée qui a énormément marqué le public musulman et qui reste à ce jour son discours le plus célèbre[33].

Un an après les violences de la fin 2000 qui avaient accompagné l'élection présidentielle du pentecôtiste Laurent Gbagbo, alors porte-drapeau d'un idéal d'autochtonie délégitimant plus avant la citoyenneté de tous les non-originaires du Sud[34], Fofana participa au Forum de réconciliation nationale. Gbagbo ayant prorogé la mission du président du Forum pour réfléchir au rôle des religions dans la laïcité, Fofana dirigea un groupe de travail musulman qui produisit un « Mémorandum sur la laïcité de l'État en Côte d'Ivoire ». À l'instar des conclusions de l'Église catholique, ce document insistait sur l'importance du partenariat entre l'État et les religions. Il préconisait aussi un traitement impartial et égalitaire entre ces dernières, là où l'Église conviait l'État à mesurer son financement des groupes religieux au poids réel de leurs activités socio-éducatives et médicales. Ces propositions restèrent lettre morte devant la crise militaro-politique de 2002, qui contraignit Aboubacar Fofana à l'exil.

L'épreuve de l'exil signa, pour le cheikh, une certaine rupture biographique. Comme l'y invitèrent ses disciples, Fofana se résolut à la discrétion pour ne pas envenimer la situation déjà difficile des musul-

---

32. *Le Patriote*, 28 décembre 2000.

33. Alassane Ouattara rapporte que plusieurs chefs d'État lui ont demandé la cassette de cette intervention, qu'ils auraient trouvée admirable : *Nord Sud*, 4 juin 2007. En 2008, un chauffeur de taxi à Abidjan citait aussi, devant nous, ce discours pour expliquer son respect pour le nouveau *cheikh al-aïma*.

34. Sur la question de l'autochtonie, voir Banégas (2006) et Marshall-Fratani (2006).

mans du pays[35]. Visé, dit-on, par les escadrons de la mort, il ne put pas même revenir pour l'enterrement de son père en 2003. Venu aux États-Unis dans le cadre d'activités communautaires, il servit aux immigrés ivoiriens et ouest-africains de moufti à Philadelphie et de cheikh de la Ligue islamique de la coordination de l'Amérique du Nord (LICAN)[36]. Ce repli vers la sphère privée permit aussi au cheikh de poursuivre intensément sa formation religieuse et spirituelle, à l'écart des tourments politiques.

C'est dans cette retraite de l'exil que Fofana apprit, le 26 avril 2006, qu'il était nommé cheikh des imams. C'est dans un contexte national de marche vers la paix qui devait culminer avec l'Accord politique de Ouagadougou (en mars 2007), que Fofana revint définitivement au pays en octobre de la même année, et qu'il revint comme un homme changé, de l'avis de ses proches, non pas dans ses convictions restées intactes que dans son approche marquée par plus de souplesse, de sérénité et de maturité, prenant comme de la hauteur pour assumer la plus haute fonction islamique à l'échelle nationale. Dans le même temps, sa réflexion sociale, économique, politique et surtout éthique n'a jamais été aussi bouillonnante[37]. Le mouvement dépasse de loin le seul cheikh Fofana. Le COSIM en son entier et l'ensemble des forces vives de la communauté musulmane ivoirienne y contribuent. La sphère islamique, surtout urbaine, est devenu un grand chantier – loin d'être parachevé et non sans décombres – à l'image du pays lui-même, en plein chamboulement dans la longue transition d'une quasi-guerre civile à une presque paix et suspendu à l'attente d'élections présidentielles et législatives reculées de report en report, jusqu'à la grave crise post-électorale née du 28 novembre 2010. Si des critiques existent, l'autorité du COSIM fait globalement autorité, tant en interne que face à l'État et à la société civile. L'importance de la guidance du cheikh Fofana dans ces processus ne saurait

35. Propos du cheikh lors de sa première prise de parole à la mosquée d'Aghien le jour de son retour d'exil : DVD « Cérémonie d'accueil du cheikh » du 26 octobre 2006.

36. Sur les activités de Fofana outre-Atlantique, voir Miran (2007).

37. L'ampleur de la question ne nous permet pas de la développer ici : la « gouvernance » islamique de Fofana, ses techniques de pouvoir, ses mises en scène corporelles et surtout ses nombreux discours, et spécialement ceux qui déclinent son herméneutique contextualisée des textes sacrés, sont à l'étude en vue de la rédaction d'une monographie détaillée.

toutefois être minoré : on pourrait presque dire qu'il incarne aujourd'hui le « visage public » (*public face* en anglais) de l'islam en Côte d'Ivoire. Ses capacités centripètes et sa résonance sociale tiennent en partie à ce qu'il cristallise à lui seul toutes les mutations de l'autorité islamique en faisant voler en éclats les oppositions entre tradition et modernité, soufisme et réformisme ou wahhabisme, ésotérisme et rationalisme, islam modéré et radicalisme islamique, islam apolitique et islam politique – binômes qui ossifient trop souvent les grilles de lecture sur l'islam en Afrique et ailleurs. L'itinéraire et la pensée du cheikh Fofana soulignent aussi la vitalité intellectuelle des formes plurielles de l'islam en Afrique sub-saharienne jusque sur les rives du golfe de Guinée, ainsi que la plasticité de la pertinence sociopolitique des chefs religieux au sein de leurs sociétés. Les aspects intellectuels, culturels et spirituels de l'islam subsaharien tels que portés par leurs guides religieux, passés et présents, méritent d'être mieux étudiés en et par eux-mêmes comme matrice d'une pensée, voire d'une personnalité musulmane africaine *sui generis*.

## Bibliographie


BANÉGAS, Richard, 2006, « Côte d'Ivoire: Patriotism, Ethnonationalism and Other African Modes of Self-Writing », *African Affairs*, 105, 421, p. 535-552.

BOUQUET, Christian, 2008 [2e éd.], *Géopolitique de la Côte d'Ivoire : Le désespoir de Kourouma*, Paris, Armand Colin, 274 p.

BRÉZAULT, Alain et CLAVREUIL, Gérard, 1987, *Missions. En Afrique, les catholiques face à l'Islam, aux sectes, au Vatican*, Paris, Éditions Autrement, 139 p.

CASANOVA, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 320 p.

COHEN, Martine, JONCHERAY, Jean et LUIZARD, Pierre-Jean, (dir.), 2004, Les transformations de l'autorité religieuse, Paris, L'Harmattan, 282 p.

CRUISE O'BRIEN, Donald B. et COULON, Christian, (ed.), 1988, *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, 223 p.

DELVAL, Raymond, 1980, *Les Musulmans d'Abidjan*, Paris, FNSP et CHEAM, 106 p.

DIARRA, Samba, 1997, *Les faux complots d'Houphouët-Boigny. Fracture dans le destin d'une nation*, Paris, Karthala, 248 p.

ESPOSITO, John L. et BURGAT, François, (ed.), 2003, *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, London, Hurst, 278 p.

GABORIEAU, Marc et ZEGHAL, Malika, (dir.), 2004, numéro spécial sur les « Autorités religieuses en islam », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125, 210 p.

GÖLE, Nilufer, 2002, « Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries », *Public Culture*, vol. 14, n° 1, p. 173-190.

____ , 2005, « La laïcité républicaine et l'Islam public », *Pouvoirs*, 115, p. 73-86.

HANN, Chris, 2000, « Problems with the (de)privatization of religion », *Anthropology Today*, vol. 16, n° 6, p. 14-20.

HOEXTER, Miriam, EISENSTADT, Shmuel N. et LEVTZION, Nehemia, (ed.), 2002, *The Public Sphere in Muslim Societies*, Oswego, State University of New York Press, 191 p.

KABA, Lansiné, 1974, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press, 285 p.

KOFFI, I., 1985, *L'Islam en Côte d'Ivoire. Sa rencontre actuelle avec le Christianisme*, mémoire de théologie, Grand Séminaire de Côte d'Ivoire, Anyama, 40 p.

KONÉ, Amadou, 2003, *Houphouët-Boigny et la crise ivoirienne*, Paris, Karthala, 230 p.

KRÄMER, Gudrun et SCHMIDTKE, Sabine, (ed.), 2006, *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden & Boston, Brill, 305 p.

LE PAPE, Marc et VIDAL, Claudine, (dir.), 2002, *Côte d'Ivoire. L'année terrible, 1999-2000*, Paris, Karthala, 354 p.

LOIMEIER, Roman, 2003. « Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 33, n° 3, p. 237-262.

MARSHALL-FRATANI, Ruth, 2006, « The war of "Who is Who": Autochtony, Nationalism, and Citizenship in the Ivorian Crisis », *African Studies Review*, vol. 49, n° 2, p. 9-43.

MIRAN, Marie, 2000, « La Tijâniyya à Abidjan, entre désuétude et renaissance ; ou, l'œuvre moderniste d'El Hâjj Ahmed Tijâni Bâ, Cheikh tijâni réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine », dans J.-

L. TRIAUD et D. ROBINSON, (dir.), *La Tijâniyya en Afrique subsaharienne. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, p. 439-467.

____ , 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 546 p.

____ , 2007, « "La lumière de l'islam vient de Côte d'Ivoire" : Le dynamisme de l'islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale », Revue canadienne des études africaines, vol. 41, n° 1, p. 95-118.

*Politique africaine*, 2000, numéro spécial, « Côte d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste », n° 78.

ROUSSILLON, Alain, 2005, *La pensée islamique contemporaine : Acteurs et enjeux*, Paris, Téraèdre, 190 p.

SALVATORE, Armando, 2000, « Social differentiation, moral authority and public Islam in Egypt: the case of Mustafa Mahmud », *Anthropology Today*, vol. 16, n° 2, p. 12-15.

____ , 2007, *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam,* London, Palgrave McMillan, 293 p.

SALVATORE, Armando et EICKELMAN, Dale F., (ed.), 2004, *Public Islam and the Common Good*, Leiden & Boston, Brill, 254 p.

SALVATORE, Armando et LEVINE, Mark, (ed.), 2005, *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, London, Palgrave McMillan, 249 p.

SCHULTZE, Dorothea E., 2006, « Promises of (im)mediate salvation. Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali », *American Ethnologist*, vol. 33, n° 2, p. 210-229.

SOARES, Benjamin F., 2004, « Islam and public piety in Mali », dans A. SALVATORE et D. F. EICKELMAN, (ed.), *Public Islam and the Common Good*, Leiden & Boston, Brill, p. 205-226.

VOLL, John O., 1985 [2e éd.], « Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah », dans J. ESPOSITO, (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford, Oxford University Press, p. 22-47.

VOLPI, Frederic et TURNER, Bryan, (ed.), 2007, special issue on Authority and Islam, *Theory Culture Society*, vol. 24, n° 2, p. 117-134.

ZAMAN, Muhammad Qasim, 2002, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 293 p.

ZEGHAL, Malika, 1996, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 381 p.

____ , (dir.), 2008, dossier thématique sur les « Intellectuels de l'Islam contemporain : nouvelles générations, nouveaux débats », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 123.